



Éric Weil : le droit naturel aristotélicien et les droits de l'homme

Lionel Ponton

Volume 43, numéro 1, février 1987

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400277ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400277ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ponton, L. (1987). Éric Weil : le droit naturel aristotélicien et les droits de l'homme. *Laval théologique et philosophique*, 43(1), 49–65.
<https://doi.org/10.7202/400277ar>

ÉRIC WEIL : LE DROIT NATUREL ARISTOTÉLICHIEN ET LES DROITS DE L'HOMME

Lionel PONTON

RÉSUMÉ. — Éric Weil tente de réconcilier le droit naturel aristotélicien et les droits de l'homme. Ceux-ci sont nés à un moment de l'histoire : ils sont liés à l'avènement de la société économique dont l'un des principes est l'homme besogneux, l'homme simplement homme. Ils sont ainsi l'expression de la nature de l'homme, être de besoins, mais aussi de la nature de l'homme, être libre, d'une liberté en situation, d'une liberté qui se rend visible dans l'histoire. Ils se rattachent donc au droit naturel aristotélicien qui fonde différents styles de vie politique et de justice, et qui enjoint, par son esprit, à l'État moderne de reconnaître les droits des membres de la société économique, qu'il a lui-même, comme État, mise en place, et qui est la condition de sa modernité.

DANS UN ARTICLE assez peu connu qu'il a fait paraître dans les *Nouveaux Cahiers* en 1968 — près de douze ans après la publication de sa *Philosophie politique* —, Éric Weil tente de rapprocher les notions de droit naturel aristotélicien et de droits de l'homme. Il procède avec tant de rigueur et de pénétration qu'on éprouve le sentiment d'une possible jointure entre ces notions alors qu'antérieurement leur opposition paraissait irréductible. L'enjeu du débat est important. Aristote est considéré aujourd'hui encore en France comme le fondateur de la philosophie du droit tandis que les droits de l'homme, nous assure-t-on, seraient « le produit du mariage du système de Hobbes et de l'École du droit naturel »¹. Au lieu de souligner cet écart — inévitable si l'on s'en tient aux déclarations abstraites — Éric Weil prétend ouvrir la voie à une réconciliation effective. Il mérite d'être entendu.

Au préalable toutefois, précisons la méthode qu'il convient d'adopter. Nous croyons qu'il faut considérer le texte majeur d'Aristote sur le droit naturel — le

1. Michel VILLEY, *Philosophie du droit*, Paris, Dalloz, I, p. 55 et p. 155.

chapitre 10 de l'*Éthique à Nicomaque* — dans toute sa pureté. S. Thomas d'Aquin nous prévient qu'on n'y trouvera pas explicitement la distinction dont il fait usage et qu'il emprunte aux juristes romains entre le droit naturel proprement dit et le droit des gens : « *Utrumque autem horum comprehenditur sub justo naturali, prout hic a Philosopho accipitur* »². Au sujet de la distinction entre ce qui est déduit du droit naturel à la façon d'une conclusion et ce qui en est une simple détermination, il nous renvoie à la *Rhétorique* de Cicéron³. Il n'hésite pas à mettre en lumière que le droit naturel aristotélicien est présenté comme une partie du droit politique⁴. Il ne sépare pas l'étude du droit naturel aristotélicien de la recherche du régime politique le meilleur⁵. Autant d'éléments dont il faut tenir compte dans une enquête objective. Il faut aussi démarquer soigneusement les droits de l'homme tels qu'ils ont été formulés, en 1789, c'est-à-dire d'une manière abstraite et anti-étatiste, et leur signification historique et sociale. On peut en effet les considérer comme des droits abstraits, intemporels, reliés à un quelconque état de nature, ou encore y voir l'expression d'une volonté singulière libre, absolutisée et se présentant comme le fondement de l'ordre politique. Mais on peut aussi, comme l'a fait Joachim Ritter dans *Hegel et la Révolution française* (p. 60), dépasser le miroir déformant que constitue leur formulation, pour les rapprocher des droits individuels dont l'affirmation est devenue nécessaire dans la nouvelle société économique qui est née à la fin du XVIII^e siècle et qui, sans de tels droits, serait à tous égards proprement inhumaine :

« ... les structures de son origine historique (de l'homme), importantes pour sa propre existence, n'entrent pas dans la société. C'est là le fondement du caractère abstrait et non historique de l'être humain qu'elle pose, abstraction qui détermine aussi la théorie politique de la Révolution française et son idée négative de la liberté. Mais en même temps, ce caractère abstrait est marqué, dans le plan de la société, par sa limitation à l'ensemble naturel de l'existence humaine et à la satisfaction de ses besoins par le travail.

Nous allons ainsi d'une liberté idéale et absolue — que Hegel refusera de considérer comme le principe du droit —, vers des libertés individuelles et sociales, de caractère formel, qui ne ferment cependant pas la voie à une liberté plus haute qui est leur véritable fondement.

I. LE DROIT NATUREL ARISTOTÉLICIEEN

Les commentateurs apprécient diversement le chapitre 10 du livre V de l'*Éthique à Nicomaque* consacré au droit naturel. Pour Victor Goldschmidt, on n'y trouve qu'une « discussion très rapide » ; Hans Georg Gadamer y voit la présentation d'une « position extrêmement subtile »⁶ ; Leo Strauss déplore son caractère « évasif » et « obscur ». Voici comment s'exprime celui-ci dans *Droit naturel et Histoire* :

2. *In Ethicorum*, V, Lectio XII, n° 1019.

3. *In Ethicorum*, V, Lectio XII, n° 1023.

4. *In Ethicorum*, V, Lectio XII, n° 1017 ; *Somme théologique*, IIa IIae, q. 57, a. 4.

5. *In Ethicorum*, V, Lectio XII, n° 1030.

6. Victor GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, p. 127.

« Examinons maintenant l'enseignement d'Aristote en matière de droit naturel. Dès l'abord, il nous faut remarquer que le seul exposé de la question qui soit sûrement d'Aristote et qui exprime certainement ses vues personnelles occupe à peine une page de l'*Éthique à Nicomaque*. Ce passage est en outre singulièrement évasif : il n'est éclairé par aucun exemple de ce qui est juste par nature. Tout ce que l'on peut dire avec certitude est que, pour Aristote, il n'y a pas de désaccord fondamental entre le droit naturel et les exigences d'une société politique, et, qu'au fond, il n'est donc pas nécessaire de l'amender. »⁷

Le professeur Guy Planty-Bonjour ne dissimule pas sa déception : 1^o le texte d'Aristote sur le droit naturel est vraiment trop court (à peine vingt lignes dans l'édition Bekker) ; 2^o sur ces vingt lignes, une bonne moitié est employée à établir des comparaisons (détermination de la rançon ; le feu en Grèce et en Perse ; la main droite et la main gauche) ; 3^o n'y intervient aucune annonce que telle action ou tel comportement relèvent du droit naturel⁸.

Pour sa part, Éric Weil exprime son étonnement devant la démarche d'Aristote : il y a du naturel dans le droit politique — malgré l'opposition de l'immuable et du muable. Il propose tout de suite une explication. Le naturel dans le droit ne dépend pas de la volonté des hommes et correspond à ce qui, dans l'État, en l'absence de toute loi formulée et enforcée par une autorité, se présente *le plus souvent*. N'est pas naturel ce qui relève d'une décision sans rapport avec la nature des choses. Les règles de la circulation automobile, à droite ou à gauche, par exemple. Tous les commentateurs s'entendent sur un point. Aristote refuse de s'en tenir à l'opposition « archaïque » entre la nature et la loi, opposition qui confine aux paradoxes. Il ne s'agit plus d'amener le partisan de la nature à admettre la valeur de la loi, ni le partisan de la loi à se ranger du côté de la nature, c'est-à-dire à inciter l'un et l'autre à parler contre leurs opinions déclarées. Le droit politique contient une part de nature et une part de convention. Ces deux parts ne s'excluent pas. Il faut, toutefois, s'appliquer à les distinguer de manière à dissiper toute confusion. Pour y arriver, Éric Weil aborde la lettre d'Aristote directement et indépendamment de la tradition qui en provient. Voici la traduction qu'il en propose :

De ce qui est juste dans la cité, déclare Aristote⁹, une partie est naturelle, l'autre existe de par la loi (positive) ; naturel est ce qui partout a la même force et qui ne vaut pas parce que l'on en a décidé ainsi ou autrement : de par la loi [positive] existe ce [la partie] où au départ il n'importe pas qu'il soit ainsi ou autrement, mais où cela importe une fois que cela a été établi par les hommes... Or, certains pensent que tout appartient au deuxième groupe parce que ce qui est de nature ne change pas, comme le feu brûle ici et chez les Perses, tandis qu'ils voient que les choses justes sont en mouvement. Mais il n'en est pas ainsi, sinon dans une certaine mesure. Peut-être en est-il autrement chez les dieux, mais chez nous [hommes] il existe également ce qui est de nature : tout [y] est modifiable, et pourtant l'un est de nature, l'autre ne l'est pas.

7. *Droit naturel et Histoire*, Paris, Plon, 1954, pp. 169-170.

8. *Le droit naturel selon Aristote et les déclarations des droits de l'homme*, in *Les études philosophiques*, avril-juin 1986, p. 145.

9. *Réfutations sophistiques*, 12, 173 a, 10-15.

Paraphrasons le texte d'Aristote afin de pouvoir, dans la deuxième partie de cet article, souligner l'originalité et le caractère révolutionnaire de l'interprétation weillienne. Pour des raisons de commodité, nous distinguons quatre sections également importantes.

1. *Le juste naturel comme « juste politique »*

Le juste naturel et le juste légal constituent une division du juste politique. Mais en quoi consiste le juste politique ? Pour Aristote, le juste politique dit rapport à la loi et concerne ceux qui vivent sous la loi. Le juste politique est le juste de la cité. Aristote précise en effet que cette forme de juste règne « entre des gens associés en vue d'une existence qui se suffise à elle-même, associés supposés libres et égaux »¹⁰. Le juste politique s'identifie à l'égalité et, à ce titre, n'existe que là où il y a altérité complète : le juste de la communauté économique, paternelle ou dominative est imparfait, puisqu'il s'accommode d'un rapport de subordination. Aristote ne fait mention d'aucun juste politique qui serait au-dessus des cités. C'est donc au plan de la cité elle-même qui, selon lui, existe naturellement¹¹, que le droit est déclaré en partie naturel, en partie légal.

Mais comment distinguer le juste naturel du juste légal ?

2. *Le « naturel » et le « légal »*

Aristote s'en remet tout d'abord à l'enseignement des sophistes¹² qu'il s'applique à nuancer par la suite. Est « naturel » ce qui a partout même pouvoir et ne relève pas de l'opinion. Le juste légal se présente à l'opposé comme *indifférent* avant la décision qui lui donne la qualité de juste. Qu'il faille donner telle ou telle somme d'argent pour racheter un captif, ou sacrifier au dieu une chèvre et non deux moutons, voilà qui est indifférent et ne devient *juste* que par convention. Il est possible d'accentuer encore davantage le caractère changeant du juste légal en invoquant les lois particulières, celle qui ordonne de sacrifier à Brasidas, par exemple, et les décrets qui portent sur des cas d'espèce. Selon cet enseignement, le « naturel » serait stable et permanent tandis que le juste légal serait variable et même arbitraire. Aux yeux de ses critiques, le juste légal est ainsi invalidé puisqu'il s'oppose à la nature.

Les sophistes, et plus particulièrement Antiphon, s'appuyant sur l'invincibilité et l'universalité du naturel, estimaient que le juste politique appartient en son entier à la catégorie du changeant et de l'instable. Alors que le feu brûle en Perse comme en Grèce, le juste politique est différent d'un peuple à un autre. Le juste politique serait donc purement conventionnel et ne serait d'aucune façon naturel.

10. *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134 a, 26-27.

11. *Politique*, I, 2, 1253 a, 2-3.

12. Dans le *Protagoras* de Platon, Hippias oppose la permanence de la « nature » à la loi « qui impose par la force nombre de choses contrairement à la nature », 337 c. Voir aussi dans le *Gorgias* la profession de foi de Calliclès, 482 e, sq, et Aristote, *Réfutations sophistiques*, 12. 173 a, 7-18.

Aristote conteste le principe de l'immutabilité du « naturel ». Ce principe n'est pas universel : il n'est vrai que partiellement. Si la justice existe chez les dieux, sans doute est-elle immuable, mais parmi les hommes, tout ce qui existe, même le naturel, est sujet au changement. Le critère de l'uniformité et de l'invariance est trop rigide : il ne permet pas de repérer tout ce qui est naturel. N'allons pas conclure qu'il n'est plus possible de distinguer le naturel du légal. On arrive en d'autres domaines à distinguer la nature et l'art. Ainsi même si tous les hommes étaient ambidextres, il n'en faudrait pas moins constater que la main droite est vigoureuse par nature alors que la main gauche le devient par l'art. Éric Weil rend bien le sens de ce passage : « Et Aristote continue en expliquant que, de nature, la main droite est plus forte et plus habile que la gauche, et que néanmoins un entraînement approprié peut nous rendre ambidextres ». On peut voir ici une allusion à Platon qui soutient dans les *Lois* que la main droite et la main gauche ne diffèrent pas *par nature* (φύσει) et que c'est « le manque de raison de nos gouvernantes et de nos mères qui nous rend tous comme manchots »¹³. Ainsi, même s'il est changeant, le juste naturel se reconnaît à ce qu'il ne doit pas son caractère de « juste » à une loi ou à une décision. Il n'est pas « posé », c'est-à-dire qu'il ne tient pas de la loi écrite ou de la coutume sa force et son autorité.

3. La variabilité du juste légal

Aristote s'efforce par la suite de corriger ce qu'il y a d'abusif dans les propos des sophistes sur la variabilité du juste légal. Quel sens faut-il donner à l'expression : le juste légal est muable *indifféremment* ? Il en va du juste légal décidé par convention publique comme des unités de mesure en usage dans le commerce. Les grossistes utilisent de grandes unités, les vendeurs au détail de petites. Il y a une explication : les opérations commerciales du grossiste et du vendeur au détail sont différentes. C'est de cette façon que le juste légal varie d'un lieu à un autre. Les fins que poursuivent les communautés politiques ne sont pas les mêmes. Le juste légal n'est cependant pas aléatoire, puisqu'il se développe conformément à la spécificité naturelle des différentes communautés politiques. Aristote déclare sans ambiguïté dans la *Politique* : « En réalité, ce qui est *droit* (ou juste) doit être pris au sens d'*égal*, et ce qui est droit au sens d'*égal* a rapport à l'avantage de la cité tout entière et au bien commun (τὸ κοινὸν) des citoyens : or, un citoyen est, d'une façon générale, celui qui, tour à tour, gouverne et est gouverné » (III, 13, 1283b 40-1284a). Aristote ajoute aussitôt que le droit « est différent suivant chaque forme de gouvernement. » C'est bien du droit naturel qu'il est question ici. Les espèces du juste légal ont ainsi leur source dans les espèces du juste naturel qui sont les principes d'organisation des communautés politiques. C'est l'enseignement très ferme d'Aristote que les peuples ne sont pas naturellement enclins à la vie politique de la même manière, bien que l'intention dernière de la nature soit la communauté politique formée d'autogouvernés :

Tel genre d'hommes, en effet, requiert *naturellement* un gouvernement despotique, tel autre un gouvernement monarchique, tel autre encore un gouvernement libre, chacun de ces régimes étant *juste* et expédient pour le peuple en question.

13. Les *Lois*, livre VII, 794 d et suivantes. Voir aussi Pierre-Maxime Schuhl, Platon et la prééminence de la main droite in *Le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, Flammarion, 1952, pp. 182-187.

En revanche, un peuple n'est jamais naturellement destiné à un gouvernement tyrannique ni à aucune des autres formes constituant des déviations, lesquelles se produisent toutes *contrairement à la nature*.

Le juste naturel est ce à quoi la nature incline l'homme. Il est antérieur au juste légal. Éric Weil soutient à propos de ce passage que le juste naturel « est ce dont l'absence rend impossible l'existence de la loi — de la loi, pour le répéter, toujours positive, rien que positive, toujours et toujours modifiable, toujours modifiée ». Les citoyens — caractérisés moins par un vivre ensemble que par l'action commune — ne pourraient s'entendre sur le juste légal contingent s'il n'y avait entre eux au départ un consentement de type naturel à la structure politique elle-même. Aristote n'hésite pas à relier la variabilité du juste légal à la variabilité du juste naturel en usage dans les cités : « les choses qui ne sont pas naturellement mais humainement justes, ne sont pas partout les mêmes puisque les régimes politiques (politeiai) eux-mêmes ne le sont pas »¹⁴. À des régimes politiques différents conviennent des lois différentes. La démocratie appelle des lois démocratiques, l'aristocratie des lois aristocratiques. Le juste légal se développe conformément à l'esprit de chaque régime politique selon les exigences des actions à entreprendre et des projets à mener à bien. Aristote souligne à plusieurs reprises l'imbrication du juste naturel et du juste légal : « On ne tirera, en effet, aucun profit des lois les plus bénéfiques, même sanctionnées par l'unanimité des membres de la politeia, si ces derniers n'ont pas des habitudes et une éducation dans l'esprit de la politeia, de caractère démocratique, si les lois sont démocratiques, oligarchique, si elles sont oligarchiques »¹⁵. Dès que l'autorité des lois vacille, la politeia elle-même est menacée.

4. *Le droit naturel et le meilleur régime*

De l'enseignement des sophistes sur la pérennité et le pouvoir du naturel où que ce soit (πανταχού), on peut au moins retenir qu'il n'y a en soi qu'un seul régime politique excellent (optima politica) selon la nature où que ce soit (πανταχού). À l'expression « partout la même force » des sophistes répond l'expression d'Aristote « le meilleur selon la nature partout ». Remarquons que la justice selon la nature se confond ici avec l'égalité politique. L'égalité moderne est en retrait sur l'égalité aristotélicienne dans la mesure où « elle se limite à la propriété et à la protection de la personne »¹⁶. N'allons pas cependant prendre prétexte que la plupart des États sont déficients et imparfaits pour nous interdire d'aller plus avant. Même difforme, l'État porte dans son concept une orientation bénéfique. Éric Weil a bien saisi les avantages de la réflexion politique : « il est tout à fait sensé de parler de l'État et de la loi, quoique nous sachions très bien que l'État parfait, la loi parfaite, ne sont pas réalisés, peut-être ne le seront jamais »¹⁷. Éric Weil rejoint ici la pensée d'Aristote sur la

14. *Éthique à Nicomaque*, V, 10, 1134 a, 26-27.

15. *Politique*, I, 2, 1310 a, 14-19 ; III, 11, 1282 b, 10-11 ; IV, 1, 1289 a, 13-15. Aussi : S. THOMAS, *Somme théologique*, Ia IIae, q. 95, a. 4, corpus.

16. Georges D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris, L.G.D.J., 1978, pp. 262-263.

17. *Du droit naturel*, p. 180. Nous citons l'article d'Éric Weil sur le droit naturel d'après *Essais et conférences*, tome I, Paris, Plon, 1970.

nécessité de tenir compte des circonstances et des possibilités, sans renoncer pour autant à s'inspirer du régime politique le meilleur, car seul celui-ci fonde un espoir de progrès. Aristote affirme en effet dans la *Politique* : « Mais ce qu'il faut, c'est introduire un ordre d'une nature telle que les hommes, partant de leurs constitutions existantes, soient amenés sans peine à l'idée d'un changement et à la possibilité de le réaliser »¹⁸.

La perspective d'un État excellent ne doit donc pas être considérée comme inutile. Pierre Aubenque propose à tort de traduire l'adverbe πανταχοῦ par « partout à chaque fois », de façon à lui donner un sens distributif. Selon lui, « il n'y a pas une bonne constitution valable pour tous les pays (et, pourrions-nous ajouter, pour tous les temps), mais la meilleure constitution est à chaque fois celle qui est conforme à la nature du pays et de ses habitants. Nous sommes ici plus proches de Montesquieu que de Rousseau ou de Kant »¹⁹. Ce relativisme est fort éloigné de la pensée d'Aristote. Il n'y a pas pour Aristote plusieurs *excellentes* constitutions, mais une seule dont il se sert comme d'un modèle pour juger les communautés politiques moins bonnes : c'est la *politie*. Georges D. Contogiorgis en vient à cette conclusion dans son excellent ouvrage : *La théorie des révolutions chez Aristote* : « Il sait bien que ce n'est pas à la politie qu'on fera appel dans la pratique ; mais, en se servant de celle-ci comme idéal, aussi bien l'oligarchie que la démocratie pourraient être encouragées à se retrouver dans un mélange de leurs principes »²⁰. Aristote affirme d'ailleurs dans la *Politique* : « Il peut se faire, en effet, qu'une oligarchie ou une démocratie soit de nature à se faire supporter, bien qu'elle soit fort éloignée de la constitution la meilleure ; mais si on imprime une trop forte tension à l'un ou l'autre de ces deux régimes, en premier lieu on rendra la constitution pire qu'elle n'était, et, en fin de compte, il n'y aura plus de constitution du tout »²¹. Ainsi que le déclare Éric Weil, ce n'est pas là « platonisme » et « retour aux idées », mais respect de l'intention de la nature. Il exprime ce point de vue d'une manière non équivoque en recourant à une comparaison audacieuse mais suggestive : « Nous n'avons pas besoin d'une idée du veau pour juger monstrueux un animal à deux têtes : il suffit de connaître ce qu'Aristote appelle sa forme et qu'on appellerait probablement de nos jours sa structure, ce qui fait que le veau soit veau et non lionceau, ce qui permet de comprendre comment il se transforme en bovin adulte, capable de produire d'autres veaux »²². Une pathologie des régimes politiques est ainsi possible à partir de l'examen des principes naturels qui président à l'organisation des cités. La comparaison est valable même si la cité n'est pas une œuvre d'ordre biologique mais d'ordre spirituel.

L'importance de la recherche du régime politique le meilleur pour la compréhension du concept du juste naturel est soulignée par Leo Strauss dans son ouvrage *Droit*

18. *Politique*, IV, 1, 1289 a, 1-3.

19. Pierre AUBENQUE, *La loi selon Aristote*, in *Archives de philosophie du droit*, 1980, p. 154. Aristote distingue toutefois le régime politique le meilleur en soi et le régime politique le plus parfait eu égard aux circonstances, *Politique*, IV, 1.

20. P. 252.

21. *Politique*, V, 1309 b, 31-35.

22. *Du droit naturel*, p. 180.

naturel et histoire : « Si on la développe jusqu'au bout, la doctrine classique du droit naturel, sous sa forme originale, est identique à celle du meilleur régime. Car la question "qu'est-ce qui est bon par nature?" ou "qu'est-ce que la justice?" ne trouve sa réponse parfaite que dans l'élaboration théorique du meilleur régime »²³.

II. L'INTERPRÉTATION D'ÉRIC WEIL

L'interprétation d'Éric Weil nous paraît intéressante sur plusieurs points.

1. *Le droit naturel comme fondement*

Le juste naturel est présenté comme une espèce de droit politique. Est naturel ce sans quoi il n'existerait ni État, ni loi :

« C'est en ce sens qu'il y a du naturel dans le droit — et qu'il y a une partie qui ne l'est pas. On peut traduire : il y a ce sans quoi il n'existerait ni État, ni loi (des groupes humains vivent sans l'un ni l'autre, avec l'un et sans l'autre dans l'État tyrannique), et il y a, à l'intérieur de ce cadre, ce qui peut être fixé arbitrairement, à seule condition qu'une fois fixée, la règle soit suivie par tous.²⁴ »

Seule une communauté politique est juste ou injuste. Le droit naturel fonde de l'intérieur la loi positive et permet de la juger. Il n'existe vraiment que dans une communauté politique qui le reconnaît et qui l'applique. En dehors de ce contexte la justice est imparfaite et ineffective.

Éric Weil reprend l'interprétation de Leo Strauss qui, dans *Droit naturel et Histoire*, a mis en lumière cet aspect essentiel du droit naturel aristotélicien : « La discussion aristotélicienne du droit naturel est incluse dans la discussion plus générale du droit politique, ce qui est plus frappant si l'on confronte le début de l'exposé d'Aristote et celui d'Ulpian où le droit naturel est présenté comme partie du *droit privé* ». Leo Strauss dit plus loin comment il faut entendre chez Aristote l'intégration du droit naturel au droit politique : « Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de droit naturel en dehors de la cité ou antérieurement à elle... Ce qu'Aristote suggère, c'est que la forme la plus évoluée du droit naturel est celle qui a cours entre citoyens : ce n'est qu'entre citoyens que les relations qui constituent l'objet du droit ou de la justice atteignent leur maximum de densité et, en vérité, leur plein épanouissement »²⁵. Les droits naturels (économique, paternel et dominatif) ne sont chez Aristote que des droits *relatifs*. Les relations privées sont régies par un juste privé. Le juste de la cité qui règle les rapports de citoyens libres et égaux, réunis en une association qui a pour but l'autarcie, est le juste au sens le plus fort de l'expression. Le juste du régime le meilleur selon la nature est le juste par excellence.

Il arrive qu'on oppose aux lois écrites (ou non écrites) de la cité, une loi commune « conforme à la nature » qu'on déclare permanente et immuable, alors que

23. Leo STRAUSS, *Droit naturel et Histoire*, p. 158.

24. *Du droit naturel*, p. 180.

25. *Droit naturel et Histoire*, p. 171.

les lois écrites seraient changeantes et différentes selon les peuples. Il y aurait ainsi une justice et une injustice communes que l'homme connaîtrait par une sorte de divination et qui seraient indépendantes des communautés et des conventions. Cette loi commune serait le fondement de l'équité ou de l'épikie. Aristote s'exprime de la manière suivante dans la *Rhétorique* : « Il est manifeste que si la loi écrite est contraire à notre cause, il faut recourir à la loi commune et aux suggestions de l'équité, en se disant que celles-ci sont plus justes. Il faut dire que juger "selon sa conscience" (de façon gnomèique, appropriée à une situation exceptionnelle), c'est ne pas recourir, dans toute leur rigueur, aux lois écrites ; que d'ailleurs l'équitable est permanent et immuable, comme la loi commune — car elle est conforme à la nature —, tandis que les lois écrites changent souvent »²⁶. Aristote nous met au courant, dans ce passage, des possibilités qui s'offrent au plaideur quand la loi écrite dessert sa cause. Le but du plaideur est alors de contourner la loi écrite. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote ne retient pas cette loi commune connue par divination et déclarée immuable. Il enseigne en effet que le recours à l'équité s'explique uniquement par le caractère universel de la loi et la *variabilité naturelle* (φύσει) de la matière sur laquelle elle porte. La loi ne peut tout prévoir. Le juge peut alors combler les lacunes de la loi et décider selon l'équité.²⁷

Mais, précise Aristote, l'équitable n'est pas d'un autre genre de justice que le juste légal. L'équité repose, en effet, non sur un juste qui serait au-dessus de la communauté et prétendument commun, mais sur le juste naturel, considéré comme fondamental dans la communauté politique en cause. S. Thomas explique avec profondeur la pensée d'Aristote sur cette question : « comme on l'a dit plus haut, le juste qu'utilisent les citoyens se divise en naturel et légal ; ce qui est équitable est meilleur que le juste légal, mais est contenu sous le juste naturel »²⁸. L'équitable renvoie au juste naturel qu'utilisent les citoyens, c'est-à-dire au juste politique, en vigueur dans la cité. Aristote déclare en effet : « l'équitable, tout en étant supérieur à une certaine justice (légale), est lui-même juste, et ce n'est pas comme appartenant à un genre différent qu'il est supérieur au juste »²⁹. Tricot note avec raison que la différence entre l'équitable et le juste est spécifique et non générique »³⁰. Le genre est le juste politique. L'équitable ne s'identifie pas au juste « séparé », transcendant ou d'un autre genre qu'invoque Antigone dans la tragédie de Sophocle.

L'opposition entre la loi commune (venant des Dieux) et la loi particulière (écrite ou non écrite mais propre à une cité) est mise de l'avant par Socrate dans les *Mémoires* de Xénophon³¹. Victor Goldschmidt tient que dans la *Rhétorique*,

26. *Rhétorique*, I, C. XV, traduction de J. Voilquin et J. Capelli, Paris, Garnier, p. 133.

27. *Politique*, III, 16, 1287 a 25, sq. : « Or la loi donne aux magistrats une formation spéciale à cet effet, et les prépose à déterminer et administrer les matières laissées par elle dans l'indécision, en les livrant "à leur appréciation la plus juste" (τῇ δικαιοτάτῃ γνώμῃ). »

28. S. Thomas d'AQUIN, *In Ethicorum*, L. V., n° 1081. L'expression « le droit qu'utilisent les citoyens » notifie le droit politique, n° 1004 ; n° 1017.

29. *Éthique à Nicomaque*, V, 14, 1137 b, 3-10.

30. Note 4 à sa traduction, p. 266.

31. XÉNOPHON, *Mémoires*, IV, IV, 19.

comme souvent dans les *Topiques*, Aristote rapporte une opinion courante sans la faire sienne.³²

2. *Le droit naturel et la réalité politique*

Éric Weil estime avec raison que le juste naturel renvoie à la diversité des régimes politiques et à l'inclination naturelle que chacun, s'il est bon, présuppose. Mais il y a aussi des régimes injustes naturellement ou contre nature :

Mais le même Aristote, avec un réalisme qu'on serait tenté d'appeler machiavélique, établit dans *Politique* non seulement la constitution de l'État bon (plutôt, commence de la décrire), il donne également une sorte de théorie hypothético-déductive des formes qu'il juge aberrantes. Il n'y a pas de doute, il n'aime pas la tyrannie, il la déteste même et, comme son maître Platon, la considère comme la pire des formes dégénérées de la vie politique...

Il y a donc plusieurs espèces du droit naturel : Aristote distingue le juste despotique, le juste monarchique et le juste du régime libre ou de la politie. Il souligne le caractère *naturellement* plus servile des barbares qui supportent « le pouvoir despotique sans aucune gêne » (1285 a, 20-22). Il croit que certains peuples sont destinés à être gouvernés par un roi, tandis que d'autres peuples ont plus d'affinité avec le régime aristocratique. Il accorde sa préférence au peuple dans lequel surgit *naturellement* une multitude capable d'être gouvernée et de gouverner tour à tour (1288 a, 7-15). Par ailleurs, il décrit les régimes déficients et intolérables. Il croit même que certains peuples sauvages au-delà du Pont-Euxin sont ἀλόγιστοι *par nature* et donc sont condamnés à mener une vie esthétique (selon les sens) comparable à celle des bêtes³³. On garde l'impression que ce dénombrement n'est pas indépendant d'une certaine vision de l'histoire.

Quoi qu'il en soit, on ne peut douter que le concept même de droit naturel sert ici de genre aux espèces que sont les différentes formes de régime politique.³⁴

3. *La nature « historique » de l'homme*

Éric Weil loue Aristote d'avoir enseigné que la nature de l'homme n'est pas comparable à la nature du feu et ne doit pas être entendue dans un sens mécaniste :

Du moins avons-nous obtenu un résultat : parler du naturel quand il s'agit de l'homme n'est pas la même chose que lorsqu'il s'agit du feu... Les choses humaines changent, elles, et ne sont jamais égales à elles-mêmes. Devons-nous dire alors qu'elles sont réductibles aux éléments ? Non, ce qui ne change pas, ici, c'est l'homme, la nature de l'homme. Or, la nature de l'homme, si Aristote a raison — et avec lui, la plupart de nos contemporains —, est historique. Nous pouvons, certes, dire que l'homme a une nature, mais cette nature est définie non

32. Victor GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, Vrin, p. 130.

33. *Éthique à Nicomaque*, VII, 1149 a, 9-10.

34. Victor Goldschmidt renvoie à *Politique*, IV, début, *op. cit.*, p. 232 ; Joachim RITTER, *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, p. 152 et sq.

seulement par le fait d'être modifiable, mais par celui, infiniment plus important parce que seul vraiment caractéristique, que l'être qui possède cette nature se transforme lui-même. Et cependant, déclare Aristote, *un juste de nature existe*.³⁵

Éric Weil met aussi en relief la relation qui existe entre le juste légal et le juste naturel ou, si l'on veut, entre le droit positif et le droit naturel. La loi positive vient déterminer ou préciser le droit naturel :

Car que fait la loi positive sinon organiser la vie d'une communauté ou, pour être prudent, exprimer et rendre ainsi conscientes les règles suivies par telles communautés qui, en devenant conscientes, deviennent perfectibles ? Est juste, avant toute loi, au-dessus de toute loi, ce qui permet qu'il y ait loi... Employons une autre formule, strictement équivalente : est juste ce qui ne détruit pas la communauté, ce qui ne rend pas impossible la coexistence — et cela signifie dans le cas de l'homme la collaboration — des membres du groupe.³⁶

C'est grâce au droit naturel si une loi positive est ressentie comme injuste ou incompréhensible. Le juste naturel est ainsi supérieur à toute loi : les lois qui lui sont opposées se détruisent en détruisant la communauté qui les a adoptées et qui tente de les appliquer. Le juste naturel est « ce dont l'absence rend impossible l'existence réelle, autrement dit efficace, d'un système de lois positives ».

Éric Weil a bien vu que le droit naturel aristotélicien est objectif et radicalement distinct, à ce titre, du droit naturel des philosophes modernes qui, lui, est subjectif. Hobbes définit en effet le droit naturel : « la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature... »³⁷. Selon Hobbes, le droit naturel consiste dans la liberté de faire une chose ou de s'en abstenir. Le droit naturel s'étend « à toute chose » et est le fait de chacun « dans l'état de nature ». Éric Weil écarte du revers de la main une telle présentation du droit naturel :

Ces thèses (celles qu'il vient d'exposer à partir du texte d'Aristote) impliquent, très directement, un refus de la théorie « classique » du droit naturel, cette théorie des Hobbes, Spinoza, Rousseau, et dont les traces se rencontrent encore chez Kant et Fichte, théories qui veulent fonder le droit naturel sur un prétendu droit de l'individu dans l'état de nature, individu isolé, atomique... Droit, loi, justice, sont des termes qui n'ont de sens qu'à l'intérieur d'une communauté. Seule une communauté est juste ou injuste, seul un système de lois peut être jugé : l'individu en tant que tel est un animal (à moins qu'il ne soit, pour citer encore une fois Aristote, un Dieu).³⁸

Le droit naturel n'est pas une exigence morale, ni une revendication aléatoire. Il est objectif et, à ce titre, il doit être assuré par la communauté. En dehors de la communauté, l'individu n'a pas de droit — à parler absolument — et il n'y a, pour lui, affirme Éric Weil, « ni justice ni injustice » proprement dites.

35. *Du droit naturel*, p. 182.

36. *Du droit naturel*, p. 183.

37. Thomas HOBBS, *Léviathan*, traduction Tricaud, Paris, Éditions Sirey, 1971, pp. 128-129.

38. *Du droit naturel*, pp. 194-195.

III. LES DROITS DE L'HOMME

La transition de droit naturel aristotélicien aux droits de l'homme constitue un problème philosophique particulièrement ardu. Alors que le droit naturel aristotélicien met l'accent sur les inclinations naturelles et donc introduit de l'inégalité dans la recherche de l'égalité³⁹, les droits de l'homme se présentent comme naturels, mais aussi comme universels, inaliénables et sacrés. Ils sont apparus à un moment de l'histoire, ils sont *devenus* vrais. Éric Weil croit qu'ils sont l'expression historique d'un contenu transhistorique. Ils ne sont pas d'ordre historique, mais ils font que, dorénavant, l'humanité et l'histoire peuvent être pensées dans leur unité. Venons-en au problème qui nous intéresse. Ces droits de l'homme s'opposent-ils au droit naturel aristotélicien ou bien n'en sont-ils qu'une manifestation moderne ? Éric Weil insiste sur trois points qu'il faut résumer pour découvrir des éléments de réponse à la question posée. 1) Quels sont les facteurs qui ont favorisé l'émergence des droits de l'homme dans l'histoire ? 2) Comment pouvons-nous, à leur propos, parler d'un juste de nature si la question des droits de l'homme ne se pose pas *toujours et partout*, c'est-à-dire n'est pas naturelle ? 3) Faut-il identifier les droits de l'homme et les libertés individuelles égoïstes et anarchiques, c'est-à-dire les rapprocher du droit naturel hobbesien ?

1. *L'homme et la notion d'homme*

Les choses humaines changent. La nature de l'homme est historique. Et pourtant, la notion d'homme, elle, est permanente. L'homme n'est peut-être pas toujours et partout engagé dans l'histoire. Peut-être, comme on l'a écrit, l'histoire commence-t-elle avec les États. Mais l'histoire est le grand révélateur de ce qu'il y a de permanent dans l'homme. C'est au cours de l'histoire que la notion d'un juste ahistorique et transhistorique, propre à l'homme comme tel, en arrive à faire problème. La philosophie stoïcienne et le christianisme ont contribué à ce progrès. La société économique moderne a aussi favorisé une telle prise de conscience :

L'homme qui se fait, qui se veut changeant, l'homme *historique*, a produit le concept d'efficacité dans la lutte avec la nature et le problème du sens d'une existence à l'abri du besoin immédiat. Il a produit ce qu'on appelle la rationalité, et le calcul, et la raison... Il les a découverts, il les exige pour l'homme en tant que tel, comme il exige et trouve la rationalité dans les lois universelles qu'il cherche dans la nature. Il a découvert l'universalité : universalité des lois naturelles, universalité de la nature humaine. Nous appelons fausse une analyse des phénomènes qui ne serait pas universellement valable et ne nous ramènerait pas à des facteurs universels, et nous appelons injuste, naturellement injuste, une règle qui ne puisse pas être reconnue comme sensée par tous ceux qui se posent la question du sens universel.

Pour Éric Weil, si l'on veut saisir le *concept* des droits de l'homme, il faut les chercher dans la structure même de l'État moderne. Comme l'État moderne tire sa modernité de l'organisation du travail et de la société, « c'est sur le plan social qu'on

39. *Politique*, VII, 8, 1323 a, 35-42.

les trouvera »⁴⁰. L'individu a des droits et il est considéré comme un homme identique à tout autre homme, parce que la collaboration de chaque homme comme homme est nécessaire à la bonne marche de la société. L'évolution sociale a rendu évident pour tous ses membres que tout homme est homme. Il ne s'agit pas seulement de déclarer que la propriété privée est naturelle, il faut affirmer hautement que chacun a le droit d'y accéder. Il en va de même du droit de choisir un métier ou de donner un sens à sa vie. Par ailleurs, il est devenu évident que nul homme ne peut être la propriété d'un autre : la justification de l'esclavage repose sur des questions d'utilité et sur un point de vue qui prend l'homme comme un être *naturel*. Maintenant tout homme doit être considéré comme actuellement et non simplement virtuellement homme.

La signification même du mot « homme » a changé : à nos yeux, c'est une évidence que tout homme soit homme, et nous oublions que c'est là une découverte très récente, qui ne remonte pas plus loin qu'aux stoïciens et qui n'a commencé à s'incarner que dans cette société industrielle dans laquelle nous vivons toujours : voici à peine plus d'un siècle, des sociétés évoluées pratiquaient l'esclavage, et les traces n'en ont pas partout disparu.⁴¹

Il ne s'agit pas de s'en tenir à un formalisme qui serait trompeur. Nos sociétés ne seront unifiées et fortes que grâce aux droits que l'État en pratique reconnaîtra aux citoyens au titre de leur essence humaine, en agissant sur les conditions appropriées à l'effectuation de ces droits.

2. *Les droits de l'homme sont-ils naturels ?*

Comment pouvons-nous considérer les droits de l'homme comme des droits naturels ? Ils reposent sur une conception plutôt récente de l'homme. Le concept d'universalité est en effet particulier à nos sociétés : il ne se trouve pas partout et toujours. La question que nous nous posons est venue assez tardivement dans l'histoire, elle n'est pas spontanée ou naturelle :

Notre concept d'universalité lui-même est donc un concept particulier, un concept qui ne se trouve pas, ne peut pas se trouver partout et toujours. Comment pouvons-nous alors parler d'un juste de nature, fut-il défini comme la règle universelle de toute législation positive, si la question de ce juste ne se pose pas toujours et partout, c'est-à-dire n'est pas naturelle ?⁴²

Les droits de l'homme sont liés à la structure de l'État moderne et répondent au besoin qu'éprouve l'individu de se protéger contre le caractère envahissant d'une société mécaniste, calculatrice et matérialiste. Dans l'État moderne, pour cet État, ils constituent un *juste de nature*. Ils ne sont pas cependant le *juste de nature* de toutes les communautés politiques. Encore ici, Éric Weil invoque l'autorité d'Aristote : « Un juste de nature existe, mais il est partout différent ». Il est juste que chaque

40. *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1984, p. 193.

41. *Du droit naturel*, p. 187 ; HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Kaan, Paris, Idées, Gallimard, pp. 100-101.

42. *Du droit naturel*, p. 187.

communauté politique s'en tienne au juste qui correspond à ses convictions. Plusieurs conceptions de la justice sont *naturellement* légitimes. La nature n'impose pas à l'homme une façon de vivre ou une politique *unique*. Les civilisations anciennes qui ignoraient les droits de l'homme ont été à l'origine de grandes réalisations éthiques. Il n'en reste pas moins que nous sommes engagés dans une histoire qui reconnaît, maintenant, la valeur de l'individu comme individu et comme membre d'une société caractérisée par son universalité et son objectivité. Cette société, bien qu'elle soit actuellement propre à tel ou tel pays particulier, est universelle en principe et par principe. Les peuples qui désirent améliorer leur sort devront tôt ou tard s'en accommoder. Il y va même de leur survie. Les morales particulières ont d'ailleurs tout à gagner à cette extension de l'idée d'universalité qui semblait d'abord le fait d'une civilisation particulière, mais qui se révèle en pratique comme la condition essentielle d'accès à la modernité :

Le groupe traditionnel ne connaît pas d'obligation envers ceux qui lui sont extérieurs, les ennemis naturels, les étrangers, les sous-hommes, ces êtres qu'on a le droit, souvent l'obligation, de soumettre, de réduire en esclavage, d'offrir en sacrifice à ses divinités ; c'est dans l'histoire que l'idée « ethnocentrique » de l'universalité est devenue elle-même universelle, en ce sens qu'elle n'est plus l'apanage d'un groupe..., elle forme — les scolastiques auraient dit : informe — l'humanité qui pense et agit.⁴³

On aura remarqué qu'Éric Weil tient à relier les droits de l'homme à l'histoire et à l'évolution récente de la société entendue comme société du besoin et du travail, c'est-à-dire société civile-bourgeoise. Il se méfie des proclamations abstraites et absolues qui ne tiennent pas compte des nécessaires médiations. Il déclare à ce propos que le terme de *droits de l'homme* a son sens positif et politique fondé « non sur la pensée abstraite qui l'a adopté, mais sur l'histoire »⁴⁴. La liberté de l'être-homme a fait soudainement irruption dans l'histoire comme le résultat d'un long et difficile travail qui a débuté dans les temps les plus anciens, a été poursuivi par le christianisme, et mené plus avant par la rationalisation de la société économique. Pour la première fois, lors de la Révolution française et dans la société civile-bourgeoise, l'homme est honoré parce qu'il est homme, « non parce qu'il est juif, catholique, protestant, allemand, italien », etc., constate Hegel dans sa *Philosophie du droit*.⁴⁵ C'est la société moderne et le développement culturel qu'elle a provoqués qui ont permis une telle prise de conscience. La liberté a même été proclamée comme un absolu. Mais le formalisme de cette affirmation et son anti-étatisme initial doivent être dépassés comme simple formulation maladroite et trompeuse. Les droits de l'homme appartiennent à la nouvelle société et coïncident avec son apparition. Ils

43. *Du droit naturel*, pp. 191-192.

44. *Philosophie politique*, p. 191.

45. *Principes de la philosophie du droit*, § 209, R. Voir aussi : *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 539. Remarque : « Toutefois l'existence de cette égalité en ce sens que c'est l'homme qui est reconnu comme personne aussi devant la loi et non quelques hommes seulement comme en Grèce, à Rome, etc., c'est ce qui dérive si peu de la nature, que c'est au contraire, seulement un produit et un résultat de la conscience du plus profond principe de l'esprit ainsi que de l'universalité et de la culture de cette conscience ».

doivent être aperçus à travers elle et ils n'en sont pas séparables. Ils sont ceux de l'homme concret, c'est-à-dire de l'individu considéré en lui-même et à la lumière des solidarités sociales qui sont les siennes. Ces droits appellent les droits du citoyen qui sont leur garantie d'effectuation et leur achèvement. L'homme doit donc s'élever par delà la société jusqu'à la qualité de « citoyen ».

3. *Droits de l'homme et individualisme*

Le droit naturel aristotélicien pris strictement comme droit ne se retrouve que dans la cité. En effet, il dit rapport à autrui, et la cité comporte précisément une altérité complète. Pour la même raison, les droits de l'homme n'appartiennent pas à l'individu isolé ou présocial : ils présupposent une société organisée, rationnelle et objective. Ils sont d'essence sociale, car la société économique est à l'origine de leur genèse ; ils sont d'essence politique, car ils supposent l'État qui les garantit, d'autant plus qu'ils se prolongent nécessairement dans les droits du citoyen « qui engagent le tout de l'État » (plus particulièrement son caractère constitutionnel). Éric Weil répond implicitement aux objections qu'on soulève habituellement contre les droits de l'homme. Le caractère individualiste des droits de l'homme retient surtout son attention. À ce propos, disons un mot de la critique marxienne et de la plainte qu'élève fort justement Hannah Arendt au nom des laissés pour compte et des sans patrie.

La citation suivante empruntée à la *Question juive* de Marx suffira pour notre propos :

« aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme tel qu'il est, membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L'homme n'y est pas considéré comme un être générique ; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance initiale. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste »⁴⁶.

Marx se réfère à l'article 8 de la Constitution française de 1793. À l'enseignement de Hegel sur la société civile dans les *Principes de la philosophie du droit*, il oppose la notion feuerbachienne d'*être générique*. Malheureusement, il s'en tient à la phase initiale de la société civile, c'est-à-dire au système des besoins. Les droits de l'homme correspondent à la deuxième étape qui est caractérisée par l'affirmation que tous les membres de cette société sont des hommes, c'est-à-dire des êtres libres et égaux.⁴⁷ Cette reconnaissance mutuelle arrache chacun à son égoïsme et fraie la voie à une universalité purement formelle, mais susceptible de conduire à des réalisations

46. Karl MARX, *Œuvres philosophiques. La question juive*, traduction de J. Molitor, Paris, Éditions du champ libre, 1981, volume I, p. 118.

47. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 209, R.

concrètes. De plus, Marx ignore délibérément les articles 10 et 11 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 sur la liberté d'opinion et la libre communication des pensées par l'écrit. Ce sont là des droits, Claude Lefort l'a tout récemment remarqué, qui annoncent des libertés plus hautes.⁴⁸

Le rapport entre les droits de l'homme et la société organisée engendre, selon Hannah Arendt, un étrange paradoxe. S'ils sont l'apanage de ceux qui sont citoyens d'une communauté politique, ils ne sont d'aucun secours pour ceux qui sont « contraints de vivre en dehors du monde commun » et qui, « au cœur même de la civilisation, sont renvoyés à leurs dons naturels, à leur stricte différenciation »⁴⁹ :

Si un être humain perd son statut politique, il devrait, en fonction des conséquences inhérentes aux droits propres et inaliénables de l'homme, tomber dans la situation précise que les déclarations de ces droits généraux ont prévue. En réalité, c'est le contraire qui se produit. Il semble qu'un homme qui n'est rien d'autre qu'un homme a précisément perdu les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable.⁵⁰

Les droits de l'homme seraient-ils négligeables en regard des droits nationaux ou seraient-ils en pratique reliés aux droits nationaux ? Éric Weil propose une solution à ce problème névralgique. Les droits qu'une communauté reconnaît à tous ses membres « en tant qu'hommes » sont les droits « de tout homme » et doivent logiquement s'étendre à tous les hommes, même à ceux qui ne sont pas ses membres :

Mais ce sont des droits, non de l'individu isolé, de l'atome ; ce sont ceux du membre d'une communauté et que cette communauté considère, elle, comme droits de tout homme, même de ceux qui ne vivent pas en son sein, même de ceux qui refusent ce qui fonde le droit qu'on leur reconnaît. Nous, nous connaissons un droit (ce qui indique que toute constitution, pour être juste, doit le protéger, — et de préférence efficacement, au lieu de se contenter de le proclamer —), non seulement de tout citoyen, mais de tout homme, encore s'il appartient à un groupe dont la tradition ignore nos concepts de droit et de justice.⁵¹

Éric Weil parvient à réconcilier le droit naturel aristotélicien et les droits de l'homme en insistant fort à propos sur la notion de condition. Certes, Aristote souligne fortement qu'est certes « un fait naturel la tendance que nous avons tous à former une communauté de ce genre »⁵², c'est-à-dire politique, mais il ajoute aussitôt que « celui qui, le premier, réalisa cette communauté fut cause des plus grands biens »⁵³. L'élan naturel doit donc être complété par l'industrie des hommes. La vie en commun, désirable pour elle-même⁵⁴, ne va pas sans une certaine égalité liée au bien vivre (ζῆν καλῶς) : cette égalité demande à être déterminée en soi et théoriquement,

48. *Droits de l'homme et politique*, Libre, n° 7, Payot, 1980.

49. Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme, L'Impérialisme*, traduction de Martine Deiris, Paris, Fayard, 1982, pp. 291-292.

50. *Ibid.*, p. 288.

51. *Du droit naturel*, p. 195.

52. *Politique*, I, 2, 1253 a, 29-30.

53. *Ibidem*.

54. *Politique*, III, 6, 1278 b, 15-30.

mais aussi en tenant compte de l'évolution des peuples, c'est-à-dire de leur culture, de leur tradition et de leurs exigences morales. On doit considérer non seulement la constitution idéale mais encore celle qui est simplement possible ou qui s'adapte à tel ou tel peuple eu égard aux circonstances de fait⁵⁵. Aristote formule aussi l'hypothèse qu'un peuple peut ne pas posséder la constitution qui est rendue possible par les circonstances de fait. Le droit naturel doit ainsi être clarifié en fonction de la condition et de la situation. Il n'y a donc aucune contradiction à réunir les droits de l'homme — qui sont une recherche d'égalité au sein de la société moderne — et le droit naturel aristotélicien qui est précisément l'expression de la tendance naturelle à l'égalité⁵⁶ parmi les membres de la communauté politique. C'est la détermination pratique de cette égalité qui est la source de la conceptualisation aristotélicienne des formes de la vie politique. Il faut éviter d'en arriver à ce que Joachim Ritter nomme « la nature humaine scindée en deux »⁵⁷, d'un côté la nature humaine abstraite de la société, de l'autre la nature humaine de la communauté politique. Il faut insister sur le fait que, d'une part, l'humanisme est insuffisant, puisque l'homme doit se dépasser dans le citoyen, mais que, d'autre part, le citoyen « n'est *vrai* que s'il est aussi et enfin homme »⁵⁸, ce qui revient à affirmer que l'humanisme est nécessaire. Éric Weil signale, entre autres, deux malentendus qui contribuent à occulter le problème de la réconciliation du droit naturel aristotélicien et des droits de l'homme :

Malentendu que de conclure de la multiformité des communautés à l'absence d'une nature humaine, vu qu'il suffit de définir cette nature comme liberté dans la condition, appuyée sur la condition, existant grâce à la condition. Malentendu que de croire que tout ce qui constitue la nature humaine ait été — ou ait dû être — pensé depuis toujours et n'ait pas dû paraître dans une histoire qui, elle-même, ne naît que dans le temps humain, comme la conscience naît dans et de l'inconscient⁵⁹.

C'est l'enseignement d'Éric Weil que ce qui « a été toujours au fond » ne « s'est révélé que tard ». La société industrielle est le lieu où s'autoréalise l'être-homme. L'égalité à cet égard est préalable dorénavant à toute forme d'égalité politique ou de solidarité civique. Le citoyen est beaucoup plus qu'un être-homme, mais l'État moderne l'autorise à être d'abord un homme simplement homme. C'est le citoyen et la communauté politique qui fondent et rendent effectif cet être-homme, en fondant la société économique où cet être-homme se manifeste et exige d'être reconnu.

55. *Politique*, IV, 1, 1288 b, L. 24, 26, 32, 36.

56. *Politique*, I, 12, 1259 b, 5-6 (ἐξ ἴσου γὰρ εἶναι βούλεται τὴν φύσιν).

57. "Naturrecht" bei Aristoteles — Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, in *Metaphysik und Politik*; *Le droit naturel chez Aristote* — Contribution au renouveau du droit naturel, Archives de Philosophie, n° 3, juillet-septembre 1969, p. 455.

58. Bernard BOURGEOIS, *L'homme hégélien*, Cahiers philosophiques, 26, mars 1986, p. 54.

59. *Du droit naturel*, p. 196.